

Il Rechtswollen del mostro Sette tesi su “Comune” di Negri e Hardt

di MARCO ASSENNATO

0. Dalla triste provincia italiana: nel suo importante studio sullo stato di salute della teoria critica contemporanea, Razmig Keucheyan nota correttamente che «fino alla seconda metà del XX secolo il centro di gravità dei pensieri critici era situato in Europa - occidentale e orientale. Oggi s'è invece spostato negli Stati Uniti»¹. Per curiosa inversione dei poli d'interesse, continua l'autore, assistiamo contestualmente al ritorno, nel vecchio continente, della filosofia analitica - anch'essa in origine centroeuropea ma sviluppatasi poi come cifra di pensiero tipicamente anglosassone e statunitense. In una battuta: mentre gli americani smettono di occuparsi di filosofia analitica e riprendono interesse per la critica sociale e politica, gli europei riscoprono la sfida neopositivistica. Forse, come ha scritto Perry Anderson, ciò

dipende dall'evidenza secondo cui «le nuove idee sorgono lì dove si pongono i nuovi problemi», eppure la cosa resta paradossale. Il paradosso, secondo Keucheyan, consiste nel fatto che molti esponenti della teoria critica contemporanea - tutti o quasi universitari, senza rapporti organici con organizzazioni politiche o militanti, e dediti «a produrre analisi sempre più astratte e sempre meno utili sul piano direttamente strategico» - pur essendo europei per nascita o formazione, vengono letti, pubblicati e discussi *seriamente* in tutto il mondo *tranne che in Europa*. Una sorta di diaspora intellettuale che, pur non di meno, non fosse che per il vuoto decadente che lascia nel vecchio continente, consente a questo sciame di autori, testi e pensieri di proliferare e diffondersi su scala mondiale. Da notare che il rilievo - anch'esso di Keucheyan - sull'astrattezza e l'inutilità strategica di questi contributi non ha nulla di valutativo. Al contrario, ricavato per differenza rispetto alla tradizione critica moderna - animata da pensatori tutti più o meno legati a ruoli di direzione politica diretta o comunque di militanza esplicita - esso segnala una qualità teorica specifica, una cifra di

¹ Keucheyan R., *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, La Découverte, Paris 2010.

pensiero derivata dalla condizione concreta del lavoro critico postmoderno. Si tratta di teorici puri, dice Keucheyan, e tuttavia essi non smettono di far paura, provocare rifiuto, suscitare l'altezzosa indifferenza della ricerca accademica. L'Italia, lungi dal fare eccezione, drammatizza questa condizione, come dimostra la prima accoglienza dell'ultimo lavoro di Michael Hardt e Toni Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*², che completa la trilogia aperta da *Impero* (del 2001) e continuata con *Moltitudine* (del 2004). Invitato ad una trasmissione televisiva, Toni Negri s'è subito guadagnato l'editoriale d'un giornale d'opposizione, *Il fatto quotidiano*, che chiedeva di non dare più spazio mediatico al cattivo maestro degli anni settanta (Riccardo Chiarberge, *Caro Gad, perché dai spazio a Toni Negri?*). Non una parola su quanto, nel merito, egli ha sostenuto durante la serata. E le prime due recensioni del libro, apparse su giornali di diverso orientamento politico, non si occupano neppure per una virgola delle tesi di *Comune*, ma indugiano istericamente attorno alla domanda: *perché mai gli*

americani leggono Toni Negri? Ci saremmo aspettati la questione opposta, ovvero *perché in Italia non è possibile leggere e discutere normalmente Negri?* Invece i due pezzi (*Quel che l'America legge in Toni Negri* di Federico Rampini su La Repubblica del 14 settembre 2010, e *Toni, tu vuo' fa l'americano* di Andrea Romano sul Sole 24ore del 19 settembre 2010) si limitano in sostanza a suggerire di non leggere *Comune*, vista la storia politica dell'autore. Credo si possa dire che si tratta di una forma *light* di censura. Andrea Romano scrive: «se Antonio Negri non fosse mai stato Toni, e se dunque non conoscessimo la storia giudiziaria del pluricondannato per banda armata e concorso in omicidio, il filosofo padovano potrebbe ben figurare come il biglietto da visita della saggistica commerciale italiana sul mercato statunitense» concludendo, con una divertente nota di stile antiamericano (divertente visto che stiamo sulle colonne del Sole 24ore), che negli Stati Uniti è diffuso un certo fascino per chi veste «panni sulfurei». Mentre Rampini arriva ad accostare il testo - non senza un qualche gusto per l'assurdo - alle tesi sostenute in occasione dei *Tea*

² Michael Hardt e Toni Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010.

Party ultraconservatori da Sarah Palin e Glenn Beck: «sono convinti anche loro - scrive Rampini - che il comunismo sia dietro l'angolo. Quello della Casa Bianca». La triste reazione della provincia italiana, ormai allergica ad ogni confronto di idee, chiama credo la necessità di una discussione di merito. Quanto segue vuole essere un primo tentativo di argomentare e criticare, per metterle a verifica, le tesi di *Comune*.

1. **Dopo Impero e Moltitudine:** *Comune* contiene almeno due ampie sezioni dedicate a rispondere alle questioni che sono state mosse in questi anni a *Moltitudine* e a *Impero*. Al paragrafo 3.3 della terza parte³, intitolato *Kairos della moltitudine*, vengono analizzate le due linee di contestazione al concetto di moltitudine come forma dello spazio di soggettivazione politico postmoderno: il primo filone mette in dubbio la capacità di agire e decidere politicamente della moltitudine (animato da autori come Pierre Macherey e Ernesto Laclau) e il secondo riflette sulla connotazione negativa, sul *lato oscuro* della

moltitudine (tesi a diverso titolo argomentata da Paolo Virno, Etienne Balibar, Alain Badiou). L'innovazione di *Comune* consiste nel dislocare il problema della soggettività, individuata nella sua forma multitudinaria, sul piano della *necessità di organizzazione*: «è necessaria - scrivono Negri e Hardt - una organizzazione politica per oltrepassare la soglia e per generare degli eventi politici. Il *kairòs*, il momento opportuno che rompe la monotona ripetitività del tempo cronologico deve essere afferrato da un soggetto politico»⁴. Ora al primo gruppo di critiche viene opposto un argomento classico per il quale c'è una relazione tra composizione *tecnica* e composizione *politica* del *lavoro*: «se è possibile rilevare la capacità di organizzazione e di cooperazione delle persone nella vita di tutti i giorni - scrivono Negri e Hardt - allora la capacità politica della moltitudine non è più un problema»⁵. Ma in forza di ciò, questa capacità va organizzata, chiede istituzioni in grado di dare continuità alla resistenza, e chiede una visione parallela dei conflitti plurali che attraversano l'*Impero*; al secondo gruppo di critiche invece

³ *Comune* pp. 170-183

⁴ *Comune* p. 170

⁵ *Comune* p.181

si oppone l'analisi materiale delle *forme di corruzione del comune* prodotte dalla *repubblica della proprietà*: impresa, famiglia e nazione, sul piano politico, e precarizzazione della vita, segmentazione, privatizzazione dei saperi e disciplina del controllo dei flussi migratori sul piano produttivo. Forme, ammettono gli autori, che vanno riconosciute e combattute esplicitamente, perchè ancora attive. Con la stessa attenzione, nella quarta parte (*Il ritorno dell'Impero*) e in parte della quinta (*Oltre il capitale*) vengono aggiornate le tesi di *Impero* con un ampio riferimento al lavoro di Giovanni Arrighi su *Adam Smith a Pechino*: sottolineando la natura tendenziale della costruzione imperiale - ovvero rimarcando che si tratta di un processo in corso, contraddittorio e conflittuale - gli autori propongono la necessità di attraversare diagonalmente l'alternativa tra multilateralismo e unilateralismo e individuare una *forma nuova dell'ordine globale compiutamente postnazionale*. L'unico abbrivio possibile per ridefinire una *teoria delle istituzioni politiche globale* resta nello scavo genealogico delle *resistenze* e delle *ribellioni* contro l'ordine neoliberista. A partire da lì si può immaginare la costituzione di uno spazio pubblico

mondiale nel quale la moltitudine «crei le istituzioni con cui consolidare e fortificare la resistenza dei poveri» (p. 250). Ma, questa la prima tesi che avanziamo, l'originalità del testo sta nel suo proporsi come un nuovo inizio di ricerca, più che come conclusione di una trilogia. Quanto di *Comune* va messo a verifica riguarda la strada che può compiersi. In avanti.

2. **Biopolitica:** per verificare la prima tesi dobbiamo guadagnare una contestualizzazione spiazzata del testo. Spiazzata rispetto agli altri due volumi della trilogia innanzitutto. Questo riposizionamento chiede di considerare *Comune* come testo fondativo della trilogia, leggerlo come *origine retroattiva* a partire dalla quale le questioni poste in *Impero* e *Moltitudine* andrebbero riaperte, e i due volumi, al limite, riscritti. *Comune* va letto come testo interno alla ricerca contemporanea sul concetto di *biopolitica*: questa la nostra seconda tesi. Ovvero nel quadro d'uno scavo archeologico e problematico delle teorie delle istituzioni necessario per destrutturare le categorie politiche moderne alla luce della loro crisi

effettiva. La tradizione biopolitica, notamente iniziata da Michel Foucault con i suoi seminari del 1975 e del 1976⁶, analizza le forme in cui la politica e il potere si sono direttamente occupati della vita umana come mezzo di dominio o come strumento di espressione della sovranità. Foucault individuava nel *biopotere* un salto di scala, una differenza di qualità determinante rispetto all'*episteme politica moderna*: se la sovranità moderna *faceva morire e lasciava vivere*, il biopotere contemporaneo *fa vivere e lascia morire*. Ovvero si struttura come tecnologia politica volta al controllo totale della vita stessa. Nell'analisi di Foucault però, i poteri come modi di produzione della soggettività e della vita si esercitano sempre su un sostrato *resistente, libero*, su qualcosa che si batte per rendersi *autonomo*. Nulla nasce da nulla. In tal senso possiamo dire che la riflessione di Foucault contiene insieme una chiusura e una apertura. Pare chiusa nella forma dell'analisi dei dispositivi di dominio sulla vita eppure aperta perché questa analisi presuppone sempre l'esistenza di soggetti che preesistono e determinano il potere stesso.

⁶ Dai quali nascono i volumi italiani di Feltrinelli, *Bisogna difendere la società* del 1998 e *Nascita della biopolitica*, del 2005.

Sulla base di questa doppia natura si è sviluppato il dibattito biopolitico. La discussione, che ha occupato autori come Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida, ruota attorno alla domanda: è possibile una biopolitica affermativa? e su quali categorie si fonda - visto che la coppia moderna pubblico-privato è presa interamente sul piano del dominio della vita? A partire da questa domanda, Giorgio Agamben ha proposto una ricostruzione della teoria politica moderna sulle tracce di Carl Schmitt: la sovranità sorge come decisione sullo stato d'eccezione - interno/esterno all'ordine costituzionale - ed essenzialmente come separazione della nuda vita, *zoé*, dalle forme di vita qualificate e ammissibili, il *bios*. Questo dispositivo di *esclusione inclusiva* circoscrive la figura di *homo sacer*, corpo della *zoé*, come *marginale inattuoso di resistenza*. Insomma per Agamben la risposta alla questione è negativa: esiste certo uno spazio esterno al dominio ma la sua espressione è sempre di nuovo subordinata. Prendendo in debito conto le analisi di Agamben, Roberto Esposito, invece propone un dialogo critico con Negri e Hardt volto alla definizione di una

traiettorie possibili per la biopolitica affermativa. A tal fine Esposito incrocia il concetto di *comune*: ciò che non è privato, non è proprio, non deriva dalla proprietà, ma neppure è pubblico, ovvero non appartiene alla sfera decisa del politico, all'artificio dell'istituzione, della legge, della sovranità. Come si definisce il *comune*, dopo e oltre la crisi della coppia pubblico-privato? La definizione è prodotta per negazione. Il *comune* e la *comunità* si definiscono come un nulla, una assenza, un vuoto. *Communis* - secondo l'etimologia di Esposito - «assume senso dall'opposizione al proprio, [...] è ciò che non è proprio: che comincia laddove il proprio [e la proprietà] finisce». Il termine ospita in radice la parola *munus* «dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non* dare». Prevalga in questo senso il carattere di *reciprocità* e di *mutualità* del *munus*. Perciò, secondo Esposito (ma l'argomento torna ad esempio in Agamben e Cacciari) *communitas* indica l'insieme di persone unite non da una *proprietà* ma da un dovere o da un debito, da una mancanza, da un "meno" non da un più, da un dono-dare. La modernità ha reagito a questo vuoto

immunizzando i soggetti da ogni pensiero del *comune*, liberandoli dal vincolo che li lega l'un l'altro, facendone individui, interamente isolati, immuni al contagio della relazione. Il dispositivo immunitario è interno all'orizzonte del *comune* dacché *immune* significa *esonero dalla legge del dono reciproco, autonomo, esente dagli effetti espropriativi della comunità*. Hobbes ha teorizzato questo passaggio inventando l'individuo moderno come titolare dei diritti politici e civili. Il sistema di Hobbes legge l'istinto di autoconservazione umana come derivato dalla consapevolezza della reciproca uccidibilità. Ciò che gli uomini hanno in *comune* è il fatto che possono uccidersi. Perciò essi vivono nella paura e perciò necessitano di un atto coercitivo che fondi il politico *contro* la loro natura comune: una decisione sovrana che produca *Leviathan*. De-cisi dal loro fondo comune, gli uomini possono vivere, isolati ma in società. Lo Stato è la scissione dell'uomo da ogni legame comunitario. Ora l'aporia immunitaria contagia secondo Esposito tutte le categorie politiche moderne, compresa la *moltitudine* di Negri e Hardt ancora presa da residui di sovranità. Biopolitica e biopotere sono

intrecciati nel dispositivo che lega *bìos*, *immunitas* e *communitas*. Eppure il problema di Esposito resta ancora la definizione di una *via affermativa del bìos* ch'egli intravede nella possibilità di incrociare le forme di vita qualificata all'idea di *comune*. Ciò produrrebbe un concetto di vita capace di liberare l'individuo dalla sindrome immunitaria (e identitaria). Perciò Esposito inizia un percorso attraverso Deleuze, Merlau-Ponty, Simondon e Bataille, in costante dialogo con Spinoza, che si riferisce all'apertura originaria che mette ciascuno in comune con gli altri; che pensa la coappartenenza di ciò che è differente come sostrato comune; che definisce il collettivo come pluralità singolare, approfondimento dell'individualità, più intensa procedura di individuazione. Sul piano politico la sovranità e la norma tornano così ad aderire alla vita: più che un potere *sulla* vita torna la necessità di una politica *della* vita. Ma il piano proposto da Esposito non supera i confini della riflessione etico-morale. Ciò che manca per dare effettività politica al concetto è una definizione produttiva del *bìos*, uno spessore materialistico del concetto di *comune* che possa contendere il centro della

scena al naturalismo della *zoé*. Ora, coniugando il dibattito biopolitico in relazione alla trasformazione immateriale del lavoro e della produzione Negri e Hardt propongono di superare questa mancanza. Solo così la biopolitica - e qui sta la qualità del testo - può definirsi come ambito di ricerca, esterno e antagonista rispetto al biopotere, volto alla definizione di forme inedite di sovranità incardinate nelle pratiche del *comune*.

3. **Comune:** «Con il termine *comune* intendiamo - scrivono Negri e Hardt - in primo luogo la ricchezza comune del mondo materiale, l'aria, l'acqua, i frutti della terra e tutti i doni della natura [...]. Per comune si deve intendere con maggior precisione tutto ciò che si ricava dalla produzione sociale e per la prosecuzione della produzione, come le conoscenze, i linguaggi, i codici, l'informazione gli affetti e così via»⁷. Il termine designa dunque un sostrato inerte in prima istanza ma, con maggior precisione una determinazione dinamica e produttiva. Il *comune* è «la chiave per comprendere la

⁷ *Comune*, pp.7-8.

produzione economica contemporanea [...] in quanto *forza produttiva* e in quanto *forma* in cui la ricchezza è prodotta»⁸. Ora, attraverso una critica trascendentale della teoria politica moderna Hardt e Negri propongono l'immagine di un dispositivo astratto volto a catturare, rubare, strappare privatizzare porzioni sempre più consistenti del *corpo comune della ricchezza sociale*. Contro il *comune* si erge la *repubblica della proprietà*. Ma dentro la *repubblica della proprietà* resiste la *moltitudine dei poveri*. Così viene reintrodotta la prospettiva biopolitica: «quando il lavoro e la produzione sono intesi in termini espansivi come delle dinamiche che attraversano tutti gli ambiti della vita, i corpi non possono essere negati e subordinati a una misura trascendente del potere. [...] La biopolitica è il rifiuto dell'imposizione di un valore trascendente e spirituale, è il rifiuto di lasciare che i corpi svaniscano. È la determinazione a ribadire la loro potenza»⁹. La nostra terza tesi è che *Comune* apre il campo della ricerca biopolitica su fattori materiali e direttamente politici, secondo un modello *rizomatico e nomadico* ovvero

⁸ *Comune* p. 281.

⁹ *Comune* p. 49.

che mira a dar conto dei *processi* prima che dei concetti o dei punti fissi di conoscenza. Lo scavo genealogico della determinazione materiale del *comune* definisce il carattere tecnico della produzione biopolitica: egemonia tendenziale della produzione immateriale nei processi di valorizzazione capitalistica, divenire donna del lavoro e dimensione migrante della forza produttiva ne disegnano i contorni. Ora proprio sull'importanza dei fattori immateriali della produzione della ricchezza si è svolto un dibattito molto intenso che va avanti da almeno un quindicennio. Qui però Negri e Hardt si tirano fuori dalla contesa quantitativa sul numero crescente di operai nel mondo, o di merci prodotte, chiarendo cosa intendono per egemonia *tendenziale* della produzione immateriale: «ciò non significa che la produzione di beni materiali come le automobili o l'acciaio stiano sparendo o stiano diminuendo dal punto di vista quantitativo, ma che il loro valore dipende sempre di più da fattori immateriali»¹⁰. E ancor più a fondo: «la nostra tesi è che la produzione biopolitica sta diventando egemone assumendo lo stesso ruolo svolto

¹⁰ *Comune* p. 138.

dall'industria per oltre un secolo. Così come in quel periodo l'agricoltura fu costretta a industrializzarsi e ad adottare metodi meccanici [...], ad adeguarsi ai rapporti salariali, ai regimi di proprietà e alla giornata lavorativa, allo stesso modo ora l'industria sta diventando biopolitica»¹¹. Come per la *vexata quaestio* sulla persistenza o meno della centralità operaia, anche qui il problema non è più quantitativo ma ridefinito sul piano dell'egemonia politica. Ragionato come un *processo*, che passa attraverso le configurazioni materiali esistenti della produzione. Approfondendo poi: la produzione biopolitica determina la crisi della *repubblica della proprietà* perché travolge la legge del valore e scarnifica, rende inessenziale la forma capitalistica di produzione della ricchezza. I prodotti biopolitici tendono ad eccedere qualsivoglia misura del valore e ad assumere forme *comuni*. La produzione biopolitica eccede i rapporti capitalistici di produzione implementando sistematicamente il comune e permette al lavoro di conquistare una autonomia senza precedenti. Per esser ancora più espliciti, tutto ciò significa

¹¹ *Comune* p. 287

che il capitale, per quanto ancora in grado di opprimere il lavoro biopolitico ed espropriarne i prodotti *non è però più in grado di organizzare la cooperazione produttiva*. La crisi del neoliberismo sta lì a dimostrare la tesi: le teorie economiche e le strategie politiche neoliberiste si sono risolte in un enorme trasferimento di risorse dai più poveri ai più ricchi. Si è trattato di una poderosa opera di redistribuzione della ricchezza dal basso verso l'alto, ma che nulla ha potuto - né alcunché ha da proporre - sul piano della produzione della ricchezza medesima. Come dimostrano gli studi di David Harvey «buona parte della generazione della ricchezza sotto il neoliberismo è stata portata a termine divorando il corpo del socialismo [...] la ricchezza che era stata materializzata nella proprietà pubblica, nelle industrie e nelle istituzioni è stata trasferita nelle mani dei privati»¹². Ma il capitalismo è essenzialmente un modo di *produzione* della ricchezza, non soltanto di *allocazione* delle risorse. La debolezza, la crisi del neoliberismo - al contrario dell'epoca moderna nella quale il rapporto capitalistico di produzione era

¹² *Comune* p. 268

necessario in quanto garantiva e organizzava la cooperazione produttiva nel passaggio dalla produzione artigianale all'industria - sono dovute all'incapacità di concepire schemi esecutivi in grado di stimolare, organizzare e incrementare la produzione di ricchezza. Eppure il capitale ha bisogno di espandersi: divenuto improduttivo, inizia la lunga marcia di espropriazione del comune, ma, così facendo ne blocca la potenza. La produzione biopolitica è intrinsecamente *comune e cooperativa*, compiutamente esterna alla logica della scarsità della merce, e perciò acutizza la contraddizione tra *natura sociale* della produzione ed *essenza privata* dell'accumulazione capitalistica e la spinge ben oltre ogni possibile ricomposizione. «Quando il capitale accumula il comune per privatizzarlo esso blocca la sua produttività. [...] Il capitale, per così dire, tiene il lupo per le orecchie: se ce la fa prima o poi sarà morso; se lo lascia andare il lupo se lo mangia»¹³.

4. **Eccessi, valori e mostri:** il *comune* dunque è

ridefinito come *forma* della produzione, *base* della produzione medesima e al contempo *forza produttiva sociale*, *sostanza della ricchezza*. Questo triplice dispositivo definisce la produzione biopolitica come forza che *eccede* il quadro e la misura del capitale. Solo fuori dai regimi di appropriazione la forza lavoro scopre nuove relazioni sociali e forme di vita che gli permettono di attualizzare le sue potenzialità. In chiaro: oggi sono la cooperazione e il comune a rendere il lavoro progressivamente produttivo e ciò determina la rottura di tutti i dispositivi classici di *misura*. La provocatoria domanda della quinta appendice del libro - *De homine 2: oltrepassare la soglia* - «quanto vale un'azienda?» svela un panorama nel quale non sono più l'ammontare dell'investimento iniziale, il costo del lavoro, delle materie prime e delle macchine etc. - insomma tutto l'elenco di determinazioni quantitative - a determinare il valore di una intrapresa, quanto piuttosto gli *asset immateriali*, il *goodwill*, combinato disposto di capacità di innovazione, relazioni di potere, posizione sul mercato, credibilità e affidabilità acquisite, valore del *brand* etc. In questo

¹³ *Comune* p. 289

contesto è la capacità di *eccedere la misura* a determinare la ricchezza prodotta: ed eccedere è un atto creativo, è potenza dell'innovazione economica, politica e sociale che impedisce di rimettere in equilibrio le strutture del biopotere. La nostra quarta tesi è che *comune* sia sinonimo di *mostruoso*. La produzione biopolitica è mostruosa, si sporge in avanti al compimento delle forme di produzione moderne. Essa è figlia di «resistenza e libertà, che eccedono sistematicamente i rapporti di dominio e non possono essere recuperate da una dialettica con i poteri della modernità. I mostri possiedono la chiave di nuovi poteri creativi»¹⁴. Il riferimento ai mostri ridisegna il vettore del tempo nel quale si iscrive la teoria. Non moderna, né semplicemente postmoderna: questa teoria muove dal cuore della modernità, ne attraversa l'appendice "post", e sorge come novità radicale da ciò che abbiamo di più noto. La dismisura del mostro è la seconda natura della misura moderna, dentro e contro, all'inizio, ma, più a fondo, "altra da". Il mostro è una cesura a partire dalla quale modernità e postmodernità si possono guardare solo

¹⁴ *Comune* p. 106.

girandosi indietro ma nessun passo può esser fatto nella loro direzione: l'unico cammino possibile chiede di volgergli le spalle e ricominciare a mettere un piede davanti all'altro, in una incerta e potente immaginazione della strada futura. Il capitale - si diceva - è in crisi sia sul piano organizzativo - perché inutile al fine di organizzare la cooperazione produttiva, ridotto a pura espropriazione del comune - sia sul piano teorico - vista l'impossibilità di determinare una qualsivoglia misura del valore. Il neoliberismo sta attraversando il compiuto declino della sua capacità imprenditoriale. I rapporti di produzione si riducono ormai ad ostacoli alla cooperazione. Questa rottura tra capitale e lavoro, proprietà e produzione è indicativa secondo Negri e Hardt di una «obiettivo apertura politica»: il capitale non è sconfitto, certo, «possiamo però scommettere sulla rottura del rapporto di capitale e scommettere politicamente [...] sull'emergente autonomia del lavoro biopolitico»¹⁵. Una scommessa che apre la sesta parte del libro, dedicata alla ridefinizione del concetto di *rivoluzione*. La teoria politica torna così a fare i

¹⁵ *Comune* p. 156.

conti con uno dei più classici dei suoi temi: la trasformazione dello stato di cose presenti. Ma questa rivoluzione - del tutto differente da ogni pensiero della presa del palazzo, chiede l'abbandono di ogni categoria fissa. «La rivoluzione non è per i deboli di cuore. È per i mostri. Ci tocca perdere quello che siamo per guadagnare quello che possiamo diventare»¹⁶. Una scommessa, si diceva: atto di volontà o forse di fede. Rivelazione di un desiderio, mostruoso appunto, di battere ancora un colpo sul terreno della storia politica. Prima di vedere in che modo l'idea di rivoluzione ricategorizza la teoria politica, però, il testo individua nello spazio aperto dalla crisi del neoliberismo, il tempo per alcune *misure per salvare il sistema*: e noi leggiamo col sorriso questo vecchio maestro dell'autonomia, e il suo giovane coautore statunitense che propongono strategie riformiste. Riforme, *modernizzazioni telluriche* in grado di salvare il capitale da se stesso: in primo luogo un pacchetto di misure per «fornire le infrastrutture necessarie alla produzione biopolitica»¹⁷ costituito da una forte iniziativa pedagogica

globale e di massa; dal rafforzamento delle infrastrutture della comunicazione e della cultura; dal contrasto esplicito alle privatizzazioni, ai brevetti, ai copyright e a tutte le forme di proprietà immateriale; dal libero accesso alle risorse del sapere comune; dal libero accesso ai frutti della ricerca scientifica e tecnologica. In secondo luogo la definizione di una forma di cittadinanza globale che assicuri la libertà di movimento per tutte e per tutti. In terzo luogo un reddito minimo garantito che liberi il tempo individuale dalla tirannia della precarizzazione della vita. Infine la costruzione di forme e regole di partecipazione democratica che permettano alla moltitudine di autogovernarsi e definiscano un sistema costituzionale aperto e dinamico. «Queste sono le poche riforme necessarie a salvare il capitalismo, ma [...] non pensiamo che l'aristocrazia globale, che domina i rapporti economici, abbia il minimo desiderio di fare queste riforme anche di fronte all'enormità delle crisi finanziarie ed economiche» (p. 309). In risposta a questo diniego, i nuovi mostri biopolitici costruiscono l'esodo dalla repubblica della proprietà affermando la loro irriducibile *libertà* di

¹⁶ *Comune* p. 337.

¹⁷ *Comune* p. 306.

cooperare, muoversi e comunicare; la loro *uguaglianza* contro le gerarchie che segmentano il comune e sviliscono la produttività biopolitica; e il loro desiderio di *democrazia* ovvero di decidere come, cosa e per chi produrre.

5. Rivoluzione: cosa sta al fondamento delle istituzioni? il contratto sociale o il conflitto? l'astrazione della norma o la dinamica mostruosa dei corpi? Attraverso Machiavelli e Spinoza, Thomas Jefferson e Marx, scegliamo la seconda opzione. L'ordine sociale, la norma, non servono - perché in ultima istanza non possono - a sedare il conflitto, ma nascono come forma costituzionale dal conflitto medesimo. Jefferson arrivava a auspicare che almeno ad ogni cambio di generazione - più o meno ogni venti anni - la moltitudine insorgesse contro l'ordine costituzionale per modificarlo e rifondarlo. Alla verticale dell'astrazione giuridica, proposta dall'atto coercitivo del sovrano di Hobbes, si sostituisce qui l'orizzontale della produzione politica collettiva. Al mostro unico, *Leviathan*, una pluralità di mostri in relazione reciproca. Mentre lo

stereotipo sociologico pensa le istituzioni come formatrici di identità e individualità qui sono le singolarità in relazione multitudinaria a formare le istituzioni in una dinamica permanente: «le istituzioni non sono potere costituito ma un potere costituente. Le norme e gli obblighi istituzionali sono effetti di interazioni regolari, ma sono anche costitutivamente e sistematicamente aperte a un processo evolutivo»¹⁸. Questa apertura è dovuta alla reintroduzione del tema del corpo, nella sua figura eccedente e mostruosa, nel cuore della teoria politica. È un effetto della nostra prima tesi, ovvero della collocazione biopolitica di *Comune*. Se reintroduciamo la prospettiva dei corpi, ci accorgiamo subito che non c'è norma di legge capace di acciuffarli compiutamente. Ovvero che la moltitudine non trasferisce mai compiutamente i suoi diritti e i suoi poteri all'istituzione. La quinta tesi è che solo una teoria istituzionale siffatta, aleatoria e aperta può fornirci gli strumenti per concettualizzare l'azione politica nell'epoca della *governance* globale. La crisi della rappresentanza politica moderna come strumento di

¹⁸ *Comune* p. 357

mediazione e composizione degli interessi sociali ha una lunga storia che s'è compiuta nel contesto globale. Una bibliografia che si limitasse ai principali filoni di analisi della rappresentanza democratica nella globalizzazione avrebbe due caratteri, sarebbe tendenzialmente infinita ma al contempo interamente concorde su un punto: gli strumenti di governo attuali segnano la crisi della rappresentanza democratica moderna. *Governance* è il nome della prima risposta data alla crisi. Una forma di governo aleatoria, flessibile, che nulla deve al trascendentalismo della norma, utile al fine di gestire la contingenza, l'emergenza, l'eccezione permanente. «La governance non è la risoluzione della crisi è un modo per cercare di padroneggiarla»¹⁹. Questo sistema senza rappresentanza, intimamente extracostituzionale, perché permanentemente costituente, ha due caratteri: «ha il compito di conservare l'ordine costituito e di sostenere gli interessi del capitale, ma è incapace di risolvere definitivamente la crisi. Sul terreno della governance i processi negoziali e le lotte sono continuamente riaperti»²⁰.

¹⁹ *Comune* p. 345.

²⁰ *Comune* p. 346.

Possiamo immaginare un processo di transizione politica a partire da questa condizione? Possiamo scommettere sulla densità di questa apertura continua? *Rivoluzione* è il nome che risponde a queste domande. *Rivoluzione è lo spazio concreto di una nuova costituzione istituzionale che contende il campo aperto dalla governance globale*. Non un processo lineare, né un unico atto che spezza la catena in un unico punto. La politica, come scena generale nella quale si muovono questi mostri, queste figure, è qui riconcettualizzata in un movimento non dialettico, privo di un momento finale: «un approccio asintotico il quale fa sì che, se anche il movimento non giunge mai a conclusione, la distanza tra la transizione e lo scopo finale, tra mezzi e fine, diventi così infinitesimale che cessa di avere importanza»²¹. Politica è fare moltitudine, ovvero organizzare istituzioni democratiche in grado di implementare la democrazia. Politica è fare democrazia con la democrazia: nulla d'astratto, qui si parla di corpi mostruosi! Fare democrazia con le potenze della produzione biopolitica interne ma eccedenti l'ordine

²¹ *Comune* p. 361.

proprietario. Il modello - e questa per gli appassionati è una novità del pantheon teorico di Negri & Company - è la «rivoluzione passiva» di Gramsci: una guerra di posizione permanente, forma rivoluzionaria per tempi non rivoluzionari, priva di soggettività politica forte ma già intramata dalla nuova soggettività che tracima le capacità del capitale²².

6. Governance, Federalismo, Rechtswollen: C'è un'atmosfera generale che attraversa *Comune*. La sesta tesi sostiene che il libro scaccia la nostalgia e il pessimismo con il *desiderio*. La nostalgia: di fronte al quadro contemporaneo siamo tentati di guardare indietro, a quanto la *repubblica della proprietà* ha distrutto, al corpo mangiato del socialismo, ai diritti che tendenzialmente garantivano le costituzioni nazionali, alle piccole certezze - ma pur sempre certezze! - della generazione dei padri, che noi abbiamo visto, ad una ad una, crollare. Recuperare quel corpo masticato dal capitale ci lascerebbe in mano un pugno d'ossa e brandelli di carne. Abbiamo per fortuna

ironia e gioia a sufficienza per volger l'attenzione invece ad altri corpi, carne viva che attraversa il pianeta. Corpi vivi, e vestiti, seppure di stracci da povero. Non più nuda vita, ineffettuale. Ma *bìos* qualificato, sapiente, produttivo. Se c'è un punto che immalinconisce l'analisi politica e le cartografie dei conflitti - almeno per chi si sforza di pensare il conflitto come motore della storia presente e futura - è il sapore spesso difensivo delle lotte. Chiude una fabbrica, si stralcia un contratto appena firmato, si violano le più elementari condizioni di lavoro nella scuola e nella ricerca, si privano i giovani di una formazione generale, colta, non specialistica, aperta, si semina terrore con bombardamenti e guerre, e la risposta è difensiva. Come dire: "questo non potete farlo, è contro la legge, contro la democrazia, contro la civiltà!". Dall'altro lato, in ombra, risponde un ghigno, e sibila un'evidenza sincera: "Sì. Contro. Va avanti così da tempo ormai: benvenuti nel deserto del reale!". Non perciò, sia chiaro, queste resistenze vanno abbandonate. Ma la chiave non può essere la nostalgia. Se c'è una legge generale nei conflitti politici è che «chi ha l'iniziativa vince [...]». La forza delle

²² Cfr. *Comune* pp. 363-365

parti è inversamente proporzionale: se l'una cresce e si sviluppa, l'altra sta ferma e quindi indietreggia» - così Mario Tronti apriva il suo classico su *Operai e capitale*. I morti non risorgono, ma i mostri vivono, diciamo oggi. Vivono e desiderano, ovvero immaginano un nuovo spazio di attività e soggettivazione. Il desiderio non è semplice volontà - come insegnano le femministe - anzi è opposto alla volontà. La volontà è astratta, il desiderio è incarnato, corporale, concreto. Tutto tranne che nostalgico, esso sa volgersi a guardare in avanti, a ciò che appare attraente e repellente insieme: dopo l'industria e la fabbrica, al lavoro, dopo la scuola, al sapere, dopo il deserto della guerra, al reale della vita. Il desiderio prende sul serio il ghigno del padrone, la sincerità dell'oligarca globale. E gli ride in faccia. Aggiunge, alla sua ammissione di colpa: "Sì, è così, l'ordine moderno ve lo siete mangiato ma adesso a voi ossa e brandelli di carne, a noi la vita: adesso sei un parassita". Questo desiderio chiede coraggio: il coraggio di attraversare interamente il nichilismo distruttore del capitale. Non siamo certo in debito di pessimismo, ne abbiamo digerito con le coffe! Perciò Jean-Luc Nancy ha

scritto che *Comune* sembra «una riscrittura spinoziana di *Essere e tempo*». Perché da qui il nichilismo post-heideggeriano è utilizzato come una soglia da abbandonare, come la famosa scala di Wittgenstein: una volta saliti, va gettata via. E dunque prendiamolo sul serio questo *nuovo ordine globale*. La nostra democrazia, preferisce la *governance*, al corpo morto della politica moderna. «La *governance* globale è postdemocratica [...]. La sua esecutività è da imputarsi a una pluralità di forme di regolazione controllate, spesso in modo indiretto, dalle oligarchie, in particolare da quelle economiche. [...] Ma i meccanismi della governance hanno il merito innegabile di essere coerenti con il contesto biopolitico e di registrare la crescente autonomia delle reti delle singolarità. la deterritorializzazione e l'incommensurabilità delle forme del valore prodotto dalla moltitudine e il potere in crescente espansione del comune»²³. *Comune* azzarda l'ipotesi che queste oligarchie siano inadatte ad amministrare questo strumento: «siamo del parere che sia necessario appropriarsi del concetto di governance,

²³ *Comune* p. 370.

sovvertire la sua declinazione imperiale e trasformarla nell'organo della democrazia e della rivoluzione»²⁴. Una prima forma giuridica capace di eccedere la rigidità dei sistemi normativi e rendere produttiva la frammentazione dei sistemi politici è individuata nel *federalismo*: come spazio che intercorre tra lo Stato nazionale e l'Impero, «infrastruttura di un'ampia gamma di poteri e forma e tecnica di mediazione tra differenti istituzioni politiche che perseguono scopi spesso incompatibili. [...] Esso garantisce la stabilità di una trama di differenti mediazioni territoriali»²⁵. Per percorrere questa diagonale occorre desiderarla. La politica si nutre di dinamiche oggettive almeno quanto di immaginazione, di desiderio. Traduciamo così il *Wollen* che chiude il testo: *Rechtswollen*, immaginazione e desiderio di istituzione e costituzione, forma che articola le singolarità in un processo politico potente e vitale. Innamorato del suo futuro.

7. L'anno zero della vespa e dell'orchidea:

²⁴ *Comune* p. 370.

²⁵ *Comune* p. 371.

questo non è il deserto del reale, ma l'anno zero del futuro. E dunque «benvenuti nell'anno zero! la preistoria non finisce con il botto, ma con un gemito dopo secoli di tenebre e sangue. L'inizio della storia significa [...] che noi tutti possediamo le potenzialità per affrontare i conflitti e trasformarli in relazioni pacifiche e produttive»²⁶. La settima tesi non dice, predice. Parla al futuro. Il nostro futuro chiama una rivoluzione teorica che compia l'uscita dalla metafisica e dalla morale. Torna la scala di Wittgenstein, e torna il nostro attraversamento del nichilismo. Suona così: non ci interessa più la domanda “che cosa è?” ma la ricerca attorno al “come si fa, come funziona?”. Innanzitutto la democrazia, cosa che si conosce solo facendola. Poi il sapere, che si trova solo coltivandosi. Infine gli incontri, che si organizzano solo tentandoli. L'anno zero è un anno d'amore. L'amore della vespa e dell'orchidea che Negri e Hardt rubano a Deleuze e Guattari: un racconto non moralistico, favola senza alcuna intenzione e alcun interesse nella quale «l'aiuto reciproco tra l'orchidea e la vespa non è emblema della virtù». Storia

²⁶ *Comune* p. 374.

dell'orchidea che *diviene vespa* emettendo l'odore del feromone sessuale dell'insetto che così la penetra, e della vespa che *diviene orchidea* passando da un fiore all'altro e portandosi dietro, senza deciderlo, il polline: e così, nell'amplesso l'insetto diviene parte dell'apparato riproduttivo del fiore. L'amore è qui *divenire-altro*, trasformazione, mutazione. Una figurazione politica. Non ha significato. O, se ce l'ha, poco importa. «Piuttosto che chiedersi che cosa significa sarebbe meglio domandarsi “come funziona?”»²⁷. Questa prospettiva di ricerca ha l'urgenza e l'umiltà dei poveri: deve industriarsi per fare, deve fare per imparare. Così si ridefinisce la teoria politica a partire da una nuova razionalità che «segna il passaggio da un piano esclusivamente gnoseologico a una dimensione pratica in cui si generano una molteplicità di esseri che sono costitutivamente aperti all'alterità, rivelata dalla prospettiva del corpo, assemblaggio di affetti o modi di essere, o, in altri termini, di forme di vita»²⁸. La politica risorge a partire dalle donne e dagli uomini così come essi sono, più che come dovrebbero essere. Ma essi sono ciò

²⁷ *Comune* p. 192.

²⁸ *Comune* pp. 129-130.

che possono diventare. La teoria segue, passo a passo, questo futuro di trasformazioni.

Ps: *Comune* si chiude con un invito a proseguire la strada ridendoci su. Chiama un riso colto, antagonista, intelligente contro l'arroganza e l'ottusità del potere. Adesso non so se queste prime sette tesi siano utili a un dibattito. Non sono sicuro d'essere riuscito nell'intento di iniziare una discussione di merito su un testo che contiene certo molto di più di quanto io possa avervi trovato. Ma so che non c'entra nulla, quello che è scritto qui, con la storia passata della generazione di Rampini, Chiarberge, Romano e... Toni Negri. Non è all'ombra degli anni settanta che penso di potermi servire di *Comune*. Ma al sole del 2010. E quando fa sole, questo sì, a me viene da ridere.